

Weiss János

Nietzsche és a történelmi emlékezet^{*} (Három megközelítés)

1874. február 14-én a híres bázeli történészprofesszor, Jacob Burckhardt, a következő szavakkal köszönte meg kollégája, Friedrich Nietzsche *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* című könyvecskéjét: „Az én szegény fejem sohasem lett volna képes arra, hogy a történelemtudomány végső alapjairól, céljairól és kívánalmairól olyan mély reflexiókat dolgozzon ki, mint amilyenek az Ön könyvében olvashatók. Tanárként és professzorként azonban a következőt szeretném elmondani: én a történelmet sohasem tanítottam annak kedvéért, amit patetikusan világtörténelemnek neveznek, hanem mindenekelőtt propedeutikai tárgyként: a diákjaimnak olyan állványt szerettem volna nyújtani, amire szükségük van, bármilyen irányba is folytassák tanulmányaikat.”¹ Ebből az idézetből jól érezhető, hogy Nietzsche (mintegy valóra váltva a *korszerűtlen elmélkedés* alcímben rejlő ígéretet) alaposan meglepte a kor történészeit, és velük együtt valószínűleg egy széles olvasói közönséget.² Burckhardt persze ugyanakkor azt is sugallta, hogy a gyakorló történész számára Nietzsche reflexiói egyáltalán nem fontosak. Az alábbiakban (mintegy százharminc évvel később) ezeket a reflexiókat szeretném mérlegre tenni, egy kimondottan filozófiai vizsgálódás keretei között. És mindez három lépésben fog történni: a könyv metodológiai premisszáinak vizsgálatán, a középponti tézis rekonstrukcióján és végül az egyéni és a társadalmi emlékezet elválasztásán keresztül.

(I. Metodológiai premisszák.) Nietzsche dolgozata számára rendkívül fontos forrás volt Johann Gustav Droysen 1868-ban megjelent *Grundriss der Historik* című könyvecskéje. Ez a könyv ugyan roppant vázlatos, önma-

^{*} Előadásként elhangzott Egerben, 2004. június 4-én, az *Európa – Nietzsche után* című konferencián.

¹ Friedrich Nietzsche: *Kritische Gesamtausgabe* II/4. köt., Walter de Gruyter Verlag 1978. 394. o.

² Csak Wagner reakciója lehetett némileg kiábrándító: „A lehető legrövidebben csak azt az egyet szeretném elmondani Önnek, hogy büszke vagyok rá, hogy nincs több mondanivalóm, és mindent átengedhetek Önnek.” I. m. 396. o.

gában csak nagyon nehezen értelmezhető, az alábbiakban mégis kísérletet kell tennem programjának rövid felvázolására. A Droysen által használt címszó, a *Historik* már maga is a történettudományok metodológiájára utal. „A történettudományok metodológiája [*Historik*] átfogja a történeti kutatás *metodikáját* és a történetileg kutatható [jelenségek] *szisztematikáját*.”³ Egy másik helyen pedig Droysen a „történeti kutatás módszerét” [*Methode*] a „*kutató megértés*”⁴ fogalmával próbálja megragadni. A kutatás szó még egyértelműen a humboldti tradícióra utal, azzal az eltéréssel, hogy tapasztalattudományos jelentésekkel telítődik.⁵ Igazából azonban a megértés fogalmára hárul a történeti jelenségek sajátosságának megragadása; Droysen ennek érdekében fordult a hermeneutikai tradíció felé.⁶ Nietzschét persze kevésbé érdekelték e program részletei, számára csak az volt a fontos, hogy a *kutató megértés* egy olyan metodológiai program, amely egy tiszta kontemplatív beállítottságra épül.

(1) A Nietzsche könyvének címében szereplő *Historie* szó (a droyseni *Historik* nyomán) igazából a történettudományok, vagy a történetírás metodológiáját jelöli. A *Historie* szó latin és görög elődje, a *historia* tulajdonképpen tudást jelent. Így Nietzsche máris azt válaszolhatná Droysennak, hogy a „historizmus” megalapozásában nem ment elég mélyre. A historizmus ugyanis nem egyszerűen a történettudományok metodológiáját jelenti, hanem a tudás általános elméletét. Nietzsche fejtegetéseinek háttérében Platón *Menón* című dialógusa áll; ez a mű elsősorban az általában vett ismeretek genezisével foglalkozik, ami szorosan összefügg egy általános pedagógiai kérdésfeltevéssel. Menónnal beszélgetve Szókratész azt állítja, hogy „amit tanulásnak nevezünk, az [voltaképpen] visszaemlékezés”.⁷ A tudás forrása így végső soron nem más, mint a születést megelőző létezés, amelyben a lélek az örök ideákat szemléli. „A tanulás lényege tehát a visszaemlékezés (*anamnészisz*). E folyamat előmozdításához már az is elegendő, ha a tanonc kérdések formájában, némi pedagógiai ösztönzést kap.”⁸ E koncep-

³ Johann Gustav Droysen: *Grundriss der Historik*, Leipzig. Verlag von Veit & Comp. 1868. 12. o.

⁴ I. m. 9. o.

⁵ „Az, amit felsőbb tudományos intézményeknek nevezünk [...] nem más, mint azoknak az embereknek a szellemi élete, akiket külső kötetlenség vagy belső törekvés vezérel a szellemi életre.” Wilhelm von Humboldt: A berlini felsőbb tudományos intézmények külső és belső szervezetéről. In uő.: *Válogatott írásai*. Európa Könyvkiadó, 1985. 251. o.

⁶ Herbert Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Suhrkamp Verlag, 1983. 72. o.

⁷ Platón: *Menón* 81e 6–7.

⁸ Harald Weinrich: *Léthé. A felejtés művészete és kritikája*. Atlantisz Kiadó 1997. 41. o.

ciónak fontos implikációi vannak a születésre és az emberi lét általános jellemzésére vonatkozóan. „Születésünkör [...] felejtünk.”⁹ „Az ember földi életében, születés és halál között, a felejtés az első szó – ez szabja meg a ritmust.”¹⁰ Emberré válni tehát annyit jelent, mint felejtani, embernek lenni pedig annyit, mint a felejtés állapotában lenni. Emberlétünkkel tehát alapvetően szemben áll egy olyan tudományos metodológia, amely az emlékezést próbálja univerzálissá tenni; ez Nietzsche legmélyebb ellenvetése a droyseni metodológiával szemben. Platón/Szókratész szerint az emlékezés csak a felejtés parciális legyőzésén keresztül lehetséges. A felejtés teljesen sohasem győzhető le, mert elválaszthatatlanul hozzátartozik az emberi létezéshez. A *Menón* egyik, némileg rejtélyesnek tűnő helyén Szókratész a lélek halhatatlanságáról beszél, amit a papok és papnők hirdetnek. „Azt mondják [...], hogy az ember lelke halhatatlan, s hol bevégzi életét, amit meghalásnak neveznek, hol pedig újjászületik, de soha nem pusztul el; épp ezért a lehető legtisztesebben kell leélni az életet.”¹¹ Ezután következik e koncepció tanulásméleti következményeinek felvázolása: „Ha tehát a lélek halhatatlan és többször született, és minden dolgot látott, ami itt és ami a Hadészban van, semmi sincs, amit meg ne tanult volna; így hát nem csoda, hogy az erényre és más dolgokra is vissza tud emlékezni, melyekről azelőtt tudomása volt.”¹² Szókratész szeretne átlépni ezen a gondolatmeneten, „cseles okoskodásnak” nevezi. Ez azonban nem olyan könnyű, hiszen a tanulásméleti következmények ecsetelésével ez a gondolatmenet közvetlenül a saját elképzeléseinek közelébe sodródott. Szókratész mindenesetre úgy tesz, mint-ha a szembeállítás már meglenne, és most az egyik változat mellett kellene döntenie. „Így hát nem kell arra a cseles okoskodásra hallgatnunk: *mert tétlenné tenne bennünket*, s az elpuhult emberek szívesen is hallgatják, emez viszont [a saját koncepciója] szorgoskodásra és kutatásra buzdít bennünket.”¹³ Ezt az aktív változatot Szókratész persze csak később fogja kidolgozni, amikor a rabszolgát geometriára tanítja. Mindenesetre Nietzsche számára azonban hallatlanul fontos volt az a gondolat, hogy két koncepció között *aszerint* kell választanunk, hogy melyik serkent inkább cselekvésre; a tehetetlenségre kárhoztató koncepciók nem fogadhatók el.

(2) Nietzsche könyve egy Goethe-idézettel kezdődik; Goethe 1798. december 19-én a következő sorokat írta Schillernek: „Egyébként minden gyűlöletes számomra, ami pusztán tanít, anélkül, hogy a tevékenységemet

⁹ Uo.

¹⁰ Uo.

¹¹ Platón: *Menón*, 81 b 4–8.

¹² I. m. 81 c 5–9.

¹³ I. m. 81 d 8 – e 2. [Kiemelés tőlem.]

gyarapítaná, vagy közvetlenül megélnékéné.”¹⁴ A mondat egy jól látható dualításra épül: az egyik oldalon áll a puszta oktatás-tanítás, a másikon pedig az aktivitás, a tevékenység. (A mondat egyébként egy Kant *Antropológiájáról* szóló bekezdés végén áll. Kant – Goethe szerint – az embert úgy mutatja be, mint aki patológikus állapotban van, és mivel azt állítja, hogy az ember csak a 60. életévétől válhat igazán ésszerűvé, ezért rossz vicc, ha az élete visszalévő részére örülnék nyilvánítja.¹⁵ Nietzsche – Goethe-ével ellentétben – tulajdonképpen egyetérthetett volna Kanttal; de igazából nagy valószínűséggel nem is figyelt oda a *konkrét* Kant elleni érvre, hanem Goethe kritikai megjegyzését a kanti filozófia egészére vonatkoztatta. *A hatalom akarása* című művében Nietzsche rendkívül indulatosan bírálta Kantot: „Kant: gyöngé pszichológus és nem jó emberismerő; durván melléfogott a nagy történelmi értékek tekintetében [...]; tetőtől talpig dogmatikus, de szinte belebetegedett e hajlandóságába, végül már zsarnokoskodni akart rajta, ám a szkepszisbe is hamar belefáradt; szemernyi érzékenység sem élt benne a kozmopolita ízlés és az antik szépség iránt ... habozó és közvetítő volt, minden eredetiség nélkül.”¹⁶ A kanti és a kanti típusú filozófiát Nietzsche durva nagyvonalúsággal *dogmatizmusnak* nevezi,¹⁷ és alapvető jellegzetességét a tudományosságra való törekvésben látja, amelyet a „spontaneitás elemi legyöngülése” és a puszta „reaktivitás” jellemez.¹⁸ Goethe Schillernek írott sorait Nietzsche a történelemre szeretné vonatkoztatni, amit egy, a *Költészet és valóság*ból vett rövid idézettel próbált alátámasztani: „mert hajh, későn látjuk be, hogy erényeink kifejlesztésével együtt építjük hibáinkat”.¹⁹ Nietzsche ezt az idézetet úgy fordítja el, hogy a hibákat egyszerűen az erények eltúlzásaként értelmezi. Ezt a gondolatot próbálja alkalmazni „korunk történelmi érzéké”-re. Korunk legnagyobb problémája – Ni-

¹⁴ Emil Staiger (szerk.): *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*. Insel Verlag, 1977. 719. o.

¹⁵ I. m. 718. o.

¹⁶ Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. Cartaphilus Kiadó, 2002. 55–56. o.

¹⁷ Azért beszélek durva nagyvonalúságról, mert Nietzsche terminológiahasználata nem vesz tudomást a német idealizmusnak arról a vitaösszefüggéséről, amelyben a dogmatizmus és a kriticismus elhatárolása tematizálódott.

¹⁸ Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 44. o. – Igaz, egy későbbi fragmentumban ezt a nézetet némileg árnyalja: nem a tudományokkal van a baj, hanem a tudományos metodológiának a tudományok felett aratott győzelmével. De még ez a jellemzés is vonatkoztatható lenne Kantra, bár Nietzsche a „módszertan nagy alkotói” közül kifelejté Kantot. I. m. 213. o.

¹⁹ Johann Wolfgang Goethe: *Költészet és valóság*. Európa Könyvkiadó, 1982. 519. o.

etzsche szerint – a „történeti érzék” (*der historische Sinn*) monumentalizálódásában és túlzott kifinomodásában áll.²⁰

(3) A Goethe-idézetben szereplő *erény* kifejezés megnyit egy olyan perspektívát, amelyet Nietzsche morálfilozófiainak nevezett. Egyelőre persze Nietzsche nem beszél morális kérdésekről, vagy a morál kritikájáról. Mégis megállapítható, hogy már most is a morál sajátos transzformációján fáradozik. Igaz ugyan, hogy az *Előszó* végén úgy tűnik, hogy a „történeti érzék” maga is a morál egyik speciális megjelenése, a gondolatmenet egésze mégis a morál sajátos transzformációja felé mutat. Nietzsche egészen biztosan jól ismerte a *Költészet és valóság* következő sorait: „Minél fogékonyabbak vagyunk a [földi élet örömei] iránt, annál boldogabbak lehetünk; ha azonban e változatos jelenségek úgy peregnek le előttünk, hogy nem veszünk részt bennük, ha nem vagyunk képesek magunkba fogadni azt, amit az élet oly vonzó formában kínál, akkor föllép a legnagyobb baj, a legsúlyosabb betegség: az életet undok tehernek érezzük.”²¹ Ezt az idézetet Nietzsche szempontjából úgy értelmezhetjük, hogy a legfőbb cél a boldogság, ami az életnek való önátadást követeli. A másik oldalról tekintve ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a boldogtalanság igazi formája az élet mellett való elmenés: az erények pedig pontosan ezt a lehetőséget hordozzák magukban. „Az új feladat és fő dolog szerintem a következő: meglátni és megmutatni a morál problémáját. – Tagadom, hogy ez megtörtént volna az eddigi morálfilozófiában.”²² Nietzsche persze egyelőre csak egyetlen morális erényt tart szem előtt (a történeti érzéket), és úgy látja, hogy ez az erény *fenyegeti* az életet, pontosabban az annak megélésére vonatkozó képességet. Vagyis azt szeretném állítani, hogy már ebben a nietzschei írásban is felfedezhetők a morál általános kritikájának alapvonásai. Ez a kritika lényegében a boldogság tradicionális fogalmának átalakítására épül. „A boldogság – írja Ariszto-

²⁰ Nietzsche sajátos Goethe-képének az lesz a következménye, hogy elemzéseinek legfontosabb (rejtett) forrása, a *Faust* teljesen leárnyékolódik. A tagadás szelleme, Mephistopheles, egyúttal a felejtés művészetének képviselője is. Mephistopheles igazi célja így a felejtés és a felejtetés: „[...] denn alles, was entsteht, / Ist wert, dass es zugrunde geht; / Drum besser wär's, dass nichts entstünde.” Magyar forítása: „[...] mert ami létrejön, tenyészik, / Mást nem érdekel, mint, hogy elenyészik; / Legbölcsebbek, amik létre se jönnek.” 1339–1341. sor. (Márton László fordítása.) Ez a létben benne rejlő pusztulás az emlékezés igazi bázisa. Az ebből az alapgondolatból kibomló koncepció jól rekonstruálható a *Faust* alapján. Nietzsche azonban ennek már csak azért sem áll neki, mert ez lényeges pontokon szembenállna a saját elképzeléseivel. Harald Weinrich ugyan kiemelten elemzi a *Faustot*, össze is hasonlítja a nietzschei koncepcióval, de a különbségek pontos kidolgozásával adósunk marad. Lásd *Léthe*. I. k. 182–191. o.

²¹ Johann Wolfgang Goethe: *Költészet és valóság*. I. k. 518. o.

²² Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 124. o.

telész – a [...] a léleknek erény szerint végbemenő [...] tevékenysége.”²³ Egy egész tradíció osztotta azt az elképzelést, hogy a boldogság középpontjában az *erény* fogalma áll. Az erényből kiindulva azonban nem lehet eljutni a boldogság kimerítő magyarázatához. „A boldogságnak [...] kétségkívül szüksége van [...] szerencsejavakra is. Ezért van az, hogy némelyek a szerencsés életet, mások az erényt veszik egynek a boldogsággal.”²⁴ Nietzsche arra hajlik, hogy az erény és a boldogság viszonyát meg kell fordítanunk, nem az erény felől kell értelmeznünk a boldogságot, hanem a boldogság felől kell rátekintünk az erényre. Ennek következtében a boldogság fogalma maga is némileg átalakul: nem az erények következménye, hanem az élet megélésének képessége. Így jutunk el ahhoz, amit Nietzsche *A hatalom akarása* című művében a következőképpen fogalmaz meg: „Élet és morál szembeállítása: az élet alapján megítélt és elítélt morál.”²⁵

(II. *A könyv középponti tézise.*) Az előbbieken a *Historie* a történettudományok metodológiáját, vagy a metodológiai tudatossággal eljáró történetírást jelentette. De már Droysennél is felbukkan egy egészen másfajta történelem képe. „A történelem [Geschichte] az emberiség önmagára vonatkozó tudatossága és tudatossá válása.”²⁶ Majd nem sokkal később, szinte szó szerint megismételve: „A történelem [Geschichte] az emberiség önmagára vonatkozó tudása és önmagára vonatkozó bizonyossága.”²⁷ Az ebben az értelemben vett történelemnek (mint az emberiség öntudatának) nem kell feltétlenül tudományos formát öltenie; inkább egy általában vett történeti tudatról van szó.²⁸ A könyv nagy részében tulajdonképpen Nietzsche is ebben az értelemben használja a történelem (*Historie*) fogalmát. Nietzsche elemzéseinek kiindulópontján egy olyan kép áll, amely csíra formájában magában foglalja a könyv egész mondanivalóját: „Tekintsd a nyáját [die Herde], amely melletted legelész tova: nem tudja, mi a tegnap, mi a ma,

²³ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1997. 1099 b 10. 31–33. o.

²⁴ I. m. 1099 b 10. 12–16. o.

²⁵ Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I.k. 125. o.

²⁶ Johann Gustav Droysen: *Grundriss der Historik*. Leipzig, Verlag von Veit & Comp. 1868. 37. o.

²⁷ I. m. 38. o.

²⁸ Droysennél mintha felbukkannának a tudományos fogalomalkotás általános dilemmái: a tudomány nem lehet képes arra, hogy minden egyes individuumról, minden egyes házasságról, minden néger törzsről beszámoljon. „Az ember azonban nem létezik a maga elvontságában, ezeknek és ezeknek a szülőknek a gyermeke, ennek és ennek a törzsnek vagy népnek a tagja, ilyen és ilyen testalkattal rendelkezik stb.; röviden éppen ez az ember, természetes módon így és így van meghatározva, és csak ezen a modalitáson keresztül hordozhatja magában az ember fogalmát.” Johann Gustav Droysen: *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. Szerk.: Rudolf Hübner, R. Oldenbourg 1960. 264. o. és 241. o.

szerteszökdécsel, faldos, lenyugszik, emészt, felszökken újra, s így hajnaltól éjszakáig és napra nap, kurta pórázon minden kedvével s kedvetlenségével, mármint a pillanat cövekéhez kötve, s ezért sem búskomor, sem életunt. E látvány az embernek fájdalom, mert az állattal szemben ember voltával kérkedik, s annak boldogságára mégis féltékenyen tekint – hiszen egyedül ezt akarja: élni az állathoz hasonlóan, nem életuntan és fájdalmak között. S mégis hiába akarja, mert nem úgy akarja, ahogy az állat.”²⁹ Meg kell állapítanunk, hogy ez a kép roppant zavarba ejtő. (Néhány oldallal később már Nietzsche is úgy érzi, hogy jó lenne megszabadulni a képektől.)³⁰ A kép leírásának kezdetén a szerző nyíltan megszólítja az olvasót, még hozzá egészen másként, mint ahogy az egy filozófiai műben szokásos. Nem azt mondja, hogy „gondold meg kedves olvasó”, vagy „mint ahogy azt te is tudod”, hanem ehelyett kimondottan a szemléletre apellál: „tekintsd!”. De ki lehet a szóban forgó olvasó? Minden bizonnyal azt kell mondanunk, hogy egy olyan általános olvasóról van szó, aki a teljes emberiséget képviseli. A nyáj ugyanis az emberiség *mellett* él, legelész és élvezi a boldogságot.³¹ De nem vonja-e el a kép az olvasó figyelmét? Képes lesz-e az olvasó követni a *gondolatmenetet*, ha túlzottan elmélyed e kép szemléletében? De tegyük félre ezeket a propedeutikai kérdéseket, és próbáljunk a kép jelentése felé fordulni. Még ha meg is tesszük ezt a lépést, a jelentés még mindig a bezáródásra hajlik. Ha az embernek az állattól kellene tanulnia valamit, de erre emberlété miatt nem képes, akkor mi értelme lehetne az egésznek? Mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, amit a kép sugall, fel kell végre adnunk azt az általános tévképzetet, hogy az embert magasabbra helyezzük, mint az állatot. (Állatok alatt Nietzsche nyilvánvalóan csak a „magasan fejlett” emlősöket érti.) „Az ember nem haladás az állathoz képest” – írja majd *A hatalom akarása* című művében.³² Ezt a gondolatot viszonylag könnyű alátámasztani: Nietzsche úgy gondolja, hogy a haladás kritériuma nem a tudatosság és a reflexió gyarapodása, hanem a boldogság, ami (mint láttuk) az élet megélésének képességére épül. Megpróbálkozhatunk azzal, hogy ezt a koncepcióshézagot a *Zarathustra* idejéből származó *Jegyzetfüzetek* néhány fragmentu-

²⁹ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. Ford.: Tatár György, Akadémiai Kiadó, 1989. 29. o.

³⁰ A zavart jól alátámasztja Goethe következő fragmentuma is: „Képszerű bemutatás: a költészet birodalma; feltételező magyarázás: a filozófia birodalma.” Johann Wolfgang Goethe: *Maximák és reflexiók*. Válogatás. In uő.: *Irodalmi és művészeti írások*. Európa Könyvkiadó, 1985. 760. o.

³¹ A XX. század végétől, miután a nyugat-európai ember önképében megjelent a természeti környezet rombolása, ez a leírás már aligha tartható fenn. Az állatok léte is fenyegetett, az ember felszámolta a természetes boldogságuk körülményeit és feltételeit.

³² Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 49. o.

mával töltjük ki. „A cél nyilvánvalóan: éppoly kiegyensúlyozottá és szilárdá tenni az embert, mint ahogy az a legtöbb állatfaj esetében már megtörtént: alkalmazkodtak a Föld viszonyaihoz, és lényegében nem változnak többé. Az ember még változik – most van keletkezében.”³³ Jól látható, hogy most eltűntek a boldogságra vonatkozó kifejezések, és ehelyett az *alkalmazkodás* került a középpontba. Az állat fölénye ekkor úgy fogalmazható meg, hogy az ő alkalmazkodása a természeti körülményekhez befejeződött, az emberé viszont még alakulóban van. Az alkalmazkodás pedig nem a tudás és a reflexió, hanem az ösztönök közegében zajlik. Az ember így mindennekelőtt mint ösztönlény jelenik meg. „Valamennyi állati-emberi ösztön kiállta a próbát, végtelen idők óta, hogyha ártalmasok volnának a faj fennmaradására, kipusztultak volna: ettől persze még nagyon is ártalmasak és kínosak lehetnek az individuumra nézvést – de a faj-célszerűség a megtartó erő princípiuma.”³⁴ (E gondolat zárásának elemzésére egyelőre nem vagyunk felkészülve, erre majd az utolsó fejezetben fogunk visszatérni.) Azt láthatjuk tehát, hogy a *Jegyzetfüzetek* idézett szöveghelyei nem sokat segítenek, mert egy olyan új fogalomrendszert vezetnek be, amely a problémákat is felülírja. Térjünk tehát vissza a *korszerűtlen elmélkedéshez*; a kérdésünk továbbra is az, hogy milyen értelemben lehet az állati létet az emberiség számára mintaadónak tekinteni. Van-e valami, ami az ember és az állat közötti diszkontinuitáson átívelne? Talán azt mondhatnánk, hogy Nietzsche egész tanulmánya e megoldhatatlan kérdés megoldásával vívódik. Először is azt kell észrevennünk (a képet elemezve és néhány későbbi fragmentumot figyelembe véve), hogy az emberi és az állati lét elemzése egy kettős síkon mozgó történelemfogalmat használ. Mind az állat, mind az ember esetében beszélhetünk egy empirikus értelemben vett történeusről – ezt igazából még nem is tekinthetjük történelemnek, mert hiányzik belőle a belső kontinuitás; Nietzsche ezt nevezte életnek. És mivel a boldogság fogalma ezen a síkon helyezkedik el, ezért mind az állat, mind az ember vonatkozásában értelmesen beszélhetünk boldogságról. Az állatnál ezt a minőséget semmi sem veszélyeztetheti, az embernél viszont a kontinuitásteremtésre vonatkozó képesség veszélyeztetheti a boldogságot. A megteremtett kontinuitást – Droysen nyomán – *Geschichtének* nevezhetjük. Ha igaz, hogy ez lényegében az emberiség önmagára vonatkozó tudása, akkor nem lehet felállítani azt a követelményt, hogy az emberiség mondjon le róla. Az ember lényegéhez hozzátartozik, hogy történelmi lény, és ez nem azt jelenti, hogy a történelemben *benne álló*, hanem inkább azt, hogy történelemmel *rendelkező* lény. Az ily módon értelmezett történetiségben (*Geschichtlichkeit*) pedig

³³ Friedrich Nietzsche: „Az új felvilágosodás”. *Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből*. Osiris–Gondolat, 2001. 23. o.

³⁴ I. m. 46. o.

benne rejlik a belső expanzió veszélye. Ebből következően az ember boldogsága mindig csak viszonylagos lehet: sohasem érheti el az állati boldogság szintjét. Az expanzív kontinuitásteremtés azonban még az ember potenciális boldogságát is veszélyeztetheti. „*Van egy olyan foka az álmatlanságnak, a kérődzésnek, a történeti érzéknek, amely minden eleven lényt [das Lebendige] károsít, s végül elpusztít, legyen az akár ember, akár nép vagy kultúra.*”³⁵ Most azt láthatjuk, hogy a történeti érzék (*der historische Sinn*) a droyseni értelemben vett *történelem* (*Geschichte*) fordításának is tekinthető. Nagyon érdekes, hogy Nietzsche milyen szinonimákat fűz ehhez a szóhoz. Mind az álmatlanság (*Schlaflosigkeit*), mind a kérődzés (*Wiederkäuen*) erős negatív konnotációkkal rendelkezik, míg a történelem eredetileg csak a kontinuitásteremtés funkcióját képviseli. Nietzsche-nek így azt kell mondania, hogy az egyes embereknek, népeknek, kultúráknak van egy sajátos optimális történeti érzéke, amelyet egy szerencsétlen kifejezéssel *plastikus erő*nek nevez. Az optimális történeti érzék nem más, mint a *feltétlenül szükséges* történeti érzék minimuma. Emiatt a beállítottság miatt Nietzsche vizsgálódásai elsősorban arra irányulnak, hogy elejét vegyék a történeti érzék (az álmatlanság és a kérődzés) monumentalizálódásának. Ezért a tanulmányban meglehetősen kevés szó esik a történelem [*Historie*] hasznáról – inkább a káráról, vagy még inkább a károssá válás veszélyeiről olvashatunk. Sőt, ha igaz az posztulátum, amelyet *A hatalom akarásából* már idéztünk („az ember nem haladás az állathoz képest [...]”³⁶), akkor a történelem (*Historie*) hasznáról tulajdonképpen nem is beszélhetnénk. A haszon mindössze úgy jelenhetne meg, mint egy sajátos optimum zárójelbe tett fogalma. „*A történeti és a történetietlen* – írja Nietzsche – *egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez.*”³⁷ Az egészség persze nem más, mint az optimális boldogság, de még ezt leszámítva is, a mondat által sugallt szimmetriában van valami félrevezető. Most azt nézzük meg, hogy hogyan és miért veszélyezteti a túlzott történeti érzék (a kérődzés és az álmatlanság) valamely egyén (vagy nép vagy kultúra) életének boldogságát. A boldogsághoz Nietzsche mindig olyan fogalmakat köt, mint a tevékenység, az aktivitás, az élet megélése. A túlzott „történeti érzék” – Nietzsche alapvető tézise szerint – megbénítja a cselekvésre vonatkozó képességeket. „Semmilyen művész a művét megalkotni, semmilyen hadvezér a győzelmét, nép a szabadságát kivívni nem tudja, ha előbb nem vágyta és tört felé egy ilyen történelmietlen állapotban.”³⁸ Ezek a példák azonban meglehetősen furcsák: olyan esetekről van szó, amelyek egy közösség vonatkozásában kaptak je-

³⁵ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 31. o.

³⁶ Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 49. o.

³⁷ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 32. o.

³⁸ I. m. 33. o.

lentőséget, és nem a „történeti érzék” közvetlen megjelenéseiről. Mindegyik esetben hősies cselekedetekről van szó, amelyek megérdemlik, hogy feljegyezzük, hogy példaként idézzük őket. Ugyanakkor könnyű észrevenni azt is, hogy mindegyik cselekvés háttérében ott áll a közösségnek nyújtott szolgálat eszméje. Az élet „átlagos” aktivitásaival szemben azonban nem kell ilyen magas követelményeket állítanunk. Mindenesetre Nietzsche Goethe következő fragmentumára hivatkozik: „A cselekvő mindig lelkiismeretlen; senkinek sincs lelkiismerete csak a szemlélőnek.”³⁹ Droysen a lelkiismeret helyett tudatosságról és tudásról beszélt; Nietzsche pedig össze is köti ezt a két kifejezést: „Ahogyan a cselekvő [...] »mindig lelkiismeretlen«, éppúgy tudattalan is mindig; a legtöbb dolgot elfelejti, hogy az egyetlen megtegye [...]»⁴⁰

(III. *Az egyéni és a társadalmi emlékezet.*) Nietzsche központi tézisének van még egy olyan aspektusa, amellyel eddig egyáltalán nem foglalkoztam. „*A történeti és a történetietlen – írja Nietzsche – egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez.*”⁴¹ Azt a kérdést kell most felvetnünk, hogy valóban ugyanolyan szerkezete van-e az egyéni, a közösségi és a kulturális emlékezetnek. Már előljáróban azt javasolnám, hogy tekintsünk el a kulturális emlékezettől, és csak az individuális és a közösségi emlékezet viszonyára összpontosítsunk.⁴² De még e kettő között is nagyon nehéznek tűnik különbséget tenni, hiszen – ahogy azt Jan Assmann kifejtette – mind az egyéni, mind a közösségi emlékezet a kommunikációhoz kötődik. „Egy meghatározott személy egyéni emlékezete kommunikációs folyamatokban való részvétele révén épül ki. A különféle társadalmi csoportokba való beleszövődés az [...], ami az egyéni emlékezet kiépülését működteti. Az emlékezet kommunikációban él és marad fenn; ha ez utóbbi megszakad, illetve ha a kommunikációban közvetített valóság vonatkoztatási keretei változást szenvednek vagy akár elenyésznek, a következmény: felejtés.”⁴³ Vagyis – igaz egészen más érvek alapján – igaza lenne Nietzschének, aki közvetlen analógiát állított fel az egyéni és a közösségi emlékezet között? Úgy gondolom Assmann megfogalmazásában van egy bizonyos túl-

³⁹ Johann Wolfgang Goethe: *Maximen und Reflexionen* (*Werke in zwölf Bänden*. 12. köt.), Aufbau Verlag, 1988. 513. o.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 33. o.

⁴¹ I. m. 32. o.

⁴² Ha ezt a három emlékezeti formát közelebbről szemügyre vesszük, akkor azt láthatjuk, hogy a kulturális emlékezet átfogó fogalomként is használható: az emlékezet mindig egy sajátos kulturális jelenség, és csak a kultúra közegében játszódhat le. A kulturális emlékezet csak akkor tekinthető egy hárompólusú emlékezeti mező önálló elemének, ha nem az emlékezés aktusára, képességére és folyamatára vonatkoztatjuk, hanem a magas kultúra kánonképzésére.

⁴³ Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*, Atlantisz Könyvkiadó 1999. 37. o.

zás: az egyéni emlékezet feltételezi ugyan a kommunikációt, de csak mint rendelkezésre álló általános lehetőséget és begyakorolt képességet. Az ember ugyanis képes arra, hogy a kommunikációt interiorizálja; az egyéni emlékezés így *nem* a kommunikáció, hanem sokkal inkább az interiorizált kommunikáció közegében zajlik. Most először teremtettünk egy olyan bázist, amelyre támaszkodva kidolgozhatjuk az egyéni és a kollektív emlékezet különbségeit. Ha még egyszer visszautalhatunk Droysenre, akkor azt kell mondanunk, hogy ő igazából nem is engedi felvetni a problémát: szerinte ugyanis az egyéni és a közösségi mozzanatok nem a perspektívák, hanem sokkal inkább a tárgykör különbségeit jelölik. „A történeti kutatásaink számára a milliányi egyes kivonja magát a megfigyelésből és az érdeklődésből. Számunkra ezek csak mint a közös erkölcsi szféra és a történeti mozgás résztvevői vannak jelen; csak ennek az államnak a népei, ennek a hadseregnek a katonái, ennek az egyháznak a hívei stb.”⁴⁴ Ez természetesen még nem jelenti azt, hogy az individuumok egyáltalán ne kaphatnának szerepet a történelemtudományban; de csak akkor lehetnek jelentősek, ha a közösséget képviselő intézményrendszer (az állam, a hadsereg, az egyház stb.) alakításában fontos szerepet játszanak. „Természetes, hogy minden egyes ember, akit a történelmi anyagunkban még fel tudunk ismerni, számunkra roppant érdekes, mégpedig annál érdekesebb [...] minél nagyobb a tevékenységének jelentősége, bármilyen irányba is mutasson az.”⁴⁵ Vagyis az emlékezetnek a tudományos perspektívával való azonosítása Droysennél nem teszi lehetővé az egyéni és a kollektív emlékezet feszültségének megjelenítését. Nietzsche-nél ezzel szemben a feszültség megjelenik ugyan, de rögtön el is tűnik, amikor a kollektív emlékezetet az egyéni emlékezet mintájára gondolja el. Ezt tekinthetnénk egyszerű metodológiai hibának, de úgy vélem a háttérben egy nagyon is markáns probléma áll: mégpedig a tömeg (vagy a csorda) megítélése. Nietzsche szerint nem egy bizonyos társadalmi szerveződés, hanem a társadalmi szerveződés *maga* inautentikus. „Az *alacsonyabb faj* [niedere Spezies], a »csorda« [Herde], »tömeg« [Masse], »társadalom« [Gesellschaft] eltanulja [verlernt]⁴⁶ a szerénységet és kozmikus, *metafizikus* értékekké fűjja fel igényeit.”⁴⁷ Ebben a megfogalmazásban egyrészt a csorda szinonim a társadalommal, másrészt azt is észrevehetjük, hogy a „csorda” és a „nyáj” megjelölésére ugyanaz a német szó (Herde) szolgál. Mindezzel pedig a nagy emberek, a cselekvés hőroszai állnak

⁴⁴ Johann Gustav Droysen: *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, 266. o.

⁴⁵ I. m. 267. o.

⁴⁶ És nem „megfeledkezik”, mint a magyar fordításban, amely arra csábítana, hogy a mondatot a felejtéselmélet kontextusába állítsuk.

⁴⁷ Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 23. o. A fordítást módosítottam: lásd uő.: *Werke in zwei Bänden*, 2. köt. Alfred Kröner Verlag. É. n. 324. o.

szemben. Innen tekintve az állati nyáj példaként való emlegetése is problematikussá válik: a nyáj (vagy a csorda) nem lehet az emberiség számára példakép; a radikális individualizálódás éppen a csordalét ellentéte. Ebből persze megpróbálhatnánk úgy kibújni, hogy miután az ember a tudatossággal már végképp elvált az állattól, azzal válhat mégis hasonlatossá hozzá, hogy a csordalét helyébe a radikális individualizmust állítja. Egy ilyen értelmezéshez azonban Nietzschénél semmiféle támpontot sem találhatunk. Ebben a perspektívában mindenesetre szükségképpen tagadnunk kellene az ember társadalmiságát. Nietzsche azonban ettől – úgy tűnik – visszariad: így jutunk el olyan megállapításokhoz, amelyek a társadalmiságot kimondottan annak modern formájában veszik szemügyre. „A modern társadalom nem »társadalom«, nem »test«, hanem különféle csöcselék, csandalák beteg konglomerátuma.”⁴⁸ Nietzsche a szociológiát is, mint a társadalom elemzésével foglalkozó modern diszciplínát, az alapjául szolgáló tapasztalatok miatt bírálja. „Egész szociológiánk nem ismer egyéb ösztönt, mint a csorda ösztönét, vagyis a nullák összegének ösztönét – amelyben minden nullának »egyenlő joga« van, amelyben erényes dolog nullának lenni...”⁴⁹ Persze Nietzsche a szociológiát – mint tudományt – is bírálhatná, mégpedig annak pusztá szemlélődő jellege miatt. Emellett azonban felbukkan egy másik bírálati szempont is, amelyet egy furcsa militarista kontextusból kell kihámozunk: „Az az értékelés, amellyel ma a társadalmak különféle formáit megítélik, teljességgel azonos azzal, amely a békének nagyobb értéket tulajdonít a háborúnál: ám ez az ítélet [...] az élet dekadenciájának gyümölcse.”⁵⁰ Ha eltekintünk most attól, hogy a csordalét és a dekadencia sajátos utalás-összefüggésben áll egymással, akkor a két megjegyzés között mégiscsak felfedezhetünk egy bizonyos feszültséget: a csordalét hangsúlyozása a (modern) társadalmakat homogenizálja, a háború és a harc jelentőségének kidomborítása viszont a társadalmat többpólusú interakciós mezőnek tekinti. Nietzsche sokat vívódott e két értelmezés egymáshoz való viszonyának értelmezésével. Általában azt mondhatjuk, hogy inkább az előbbire hajlott, aminek következtében a társadalmat egyetlen hatalmas makroszobjektumnak tekintette. Ezzel teljesen összhangban áll az a Schiller-től és a romantikától kelteződő elképzelés, amely a társadalom történetét az emberi szocializáció mintájára képzelel el. „Egy társadalomnak – írja Nietzsche – nem áll módjában fiatalnak maradnia. [...] Az életkort nem lehet intézményesen kiküszöbölni. A betegséget sem. A bűnt sem.”⁵¹ Ebben a tekintetben azt kellene mondanunk, hogy az egyéni emlékezet és a közössé-

⁴⁸Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 33. o

⁴⁹I. m. 34. o.

⁵⁰Uo.

⁵¹I. m. 28. o.

gi emlékezet között semmiféle lényeges különbség sem tehető. Nietzsche-nek azonban vannak olyan töredékei is, amelyek éppen az ellenkező irányba mutatnak. „Az emberiség nem egységes egész: fokozódó és gyengülő élet-folyamatok föloldhatatlan sokfélesége – nincs ifjú-, majd érett- és végül öregkora. A különféle rétegek összevissza vannak egymáson, és néhány évezred múlva még fiatalabb embertípusok is elképzelhetők, mint amilyeneket ma ki tudunk mutatni.”⁵² (Vagyis a jól ismert és sokat használt analógia nem érvényesíthető. Nietzsche persze ezt az érvet újra csak nem az interakciós szerveződésekre hivatkozva, hanem inkább egy módszertani-nominalisztikus érvre támaszkodva fogalmazza meg.) Mindenesetre a létrejött diszkrepanciát a *Jegyzetfüzetek* egyik töredéke a lehető legegységesebben fogalmazza meg: „Vajon az individuum céljai *szükségképpen* a faj céljai? Nem. Az individuális morál: véletlen kockavetés következtében egyszerre itt van egy olyan lény, amely a *saját* létfeltételeit keresi – ezt vegyük komolyan, és ne legyünk bolondok, *föl ne áldozzuk az ismeretlennek!*”⁵³ Az ismeretlen a faj célja, erről ugyanis semmi biztosat nem tudhatunk. Nietzsche újra Droysenre támaszkodik, aki ebben a kérdésben ingadozó álláspontot foglalt el: egyrészt az erkölcsi lét önmagában való bizonyosságának előrehaladásában látja a legfőbb célt,⁵⁴ másrészt azt is belátja, hogy ez nem annyira cél, mint inkább a haladás iránya. „A véges szem számára a kezdet és a vég homályba burkolózik. De *kutatva* megpróbálhatja feltárni az áramló mozgás irányát. Az itt és a most szűk korlátai közé száműzve, a pillantása a *honnan*-t és a *hová*-t fürkészi.”⁵⁵ (Nietzsche persze nemcsak az ingadozás, hanem a morál általános kritikája miatt is zárójelbe teheti a nem céljára vonatkozó megfontolásokat.) Ha tehát nem is tudjuk, hogy mi lehetne a faj (a nem) célja, a hipotetikus posztulált különbség mégis azt implikálja, hogy a fajnak (a nemnek) és az egyénnek más és más boldogságképzeteket kell tulajdonítanunk. Ha viszont a boldogságra vonatkozó elképzelések mások (vagy mások is lehetnek), akkor az emlékezet,

⁵² I. m. 152. o.

⁵³ Friedrich Nietzsche: „*Az új felvilágosodás*”. I. k. 24. o. – Az analógia felbomlasztása szempontjából nagyon fontosak azok a megfontolások is, amelyek a társadalmi intézményrendszerről szólnak: „A hazugság látszat, amellyel minden polgári intézményt tisztára mosnak, mintha amoralitás terméke volna... például a házasság; a munka; a hivatás; a haza; a család; a rend; a jog. De mivel mindezeket a lehető legközépszerűbb emberre való tekintettel alapozzák meg [...] egyáltalán nem meglepő, hogy közben sokat hazudoznak össze-vissza.” (Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása*. I. k. 144. o.) Ez az intézményekre való utalás még akkor is nagyon fontos, ha egy kimondottan morálfilozófiai perspektívában fogalmazódik meg, amelyből ki kellene hámozni.

⁵⁴ Johann Gustav Droysen: *Grundriss der Historik*. I. k. 36–37. o.

⁵⁵ I. m. 37. o. (Kiemelés tőlem.)

mint a saját történelmük konstitúciójának szerkezete is más. Mivel Nietzsche nem engedi érvényesülni a moralitás szempontját, ezért a boldogság (az egészség) nála a pusztá önfenntartásra redukálódik. Az egészség így az egyes ember vonatkozásában annyit jelenthet, hogy képes alkalmazkodni a maga környezetéhez, képes produktív válaszokat adni a környezet kihívásaira stb. Az individuum az emlékezésen keresztül alakíthatja ki saját személyes identitását. Ennek folyamata általában a virtuális kommunikációk interiorizálásán keresztül zajlik. A közösség esetében Nietzsche szerint egy ugyanilyen típusú alkalmazkodásról kell beszélnünk, csakhogy – fűzhetjük hozzá – az alkalmazkodás útja ebben az esetben nem az interiorizált kommunikáció, hanem a valóságos, működésben lévő kommunikáció. Mindkét szférában az egészség ellentéte a patológia: beszélhetünk pszichés és közösségi patológiákról. A patológiák mindkét szférában az emlékezés (vagy az emlékezésre vonatkozó képességek) sérüléséből származnak.⁵⁶ Az emlékezés azonban a két szférában egészen másként játszódik le: az individuum szférájában egy virtuális kommunikáció monologikus végrehajtásáról van szó, míg a közösség szférájában valóságos és aktuális interaktív érintkezések zajlanak. „*Van egy olyan foka [...] a történelmi érzéknek, amely minden eleven lényt károsít, s végül elpusztít, legyen az akár ember, akár nép [...]*.”⁵⁷ Most már láthatjuk, hogy ez a tézis csak az individuumra érvényes, az individuumnak ugyanis van egy olyan sajátos pszichés teherbíró képessége, amely az emlékezésnek korlátokat szabhat. A közösség esetében azonban nincs semmilyen korlátot teremtő instancia: a közösség emlékezésében nincsen közép.

⁵⁶ A patológia társadalomelméleti fogalomként való értelmezéséhez lásd Axel Honneth: *Pathologien des Sozialen*. In uő. (szerk.): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, S. Fischer Verlag, 1994. 50. o.

⁵⁷ Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról*. 31. o.